

RALF SIMON

Herders Begriff der Erhabenheit zwischen theologischem und ästhetischem Diskurs

I.

Liest man Herders theologische Schriften zum Alten Testament, so vor allem im Umkreis der in den 1770er Jahren entstandenen *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*, dann fällt die Insistenz auf, mit der er den Begriff des Erhabenen benutzt. Bilder werden erhaben genannt (FHA 5, 202): »die erhabenste, tiefste, abstrakteste Lehre *im Bilde unter Bilde*« (ebd., 296). Erhaben sind u. a. die Ideen von Gott (ebd., 63), die Poesie der Morgenländer (ebd., 663), die Physik Gottes (ebd., 189). Eine klare terminologische Unterscheidung zum Begriff des Schönen ist in diesem Kontext schwer zu treffen, wenn selbst Bilder, die der kritische Kant nicht »erhaben«, sondern nur »schön« nennen würde, offenkundig »erhaben« genannt werden.

Später, in der gegen die *Kritik der Urteilskraft* gerichteten *Kalligone* (1800) wird der ästhetische Einspruch gegen Kants Konzept der Erhabenheit theologisch durchgeführt: Kant habe nicht verstanden, so Herder, dass mit dem christlichen Weltbild die Welt nicht als fremde Gewalt vorstellig wird, sondern in ihrer Größe schön ist, weil ein den Menschen zugewandter Schöpfer sie verantwortet. Sie ist nicht feindlich, sondern gerade in ihrer Erhabenheit schön. Sie überwältigt in ihrer Masse nicht die Wahrnehmung des Menschen, sondern symbolisiert vielmehr die Größe einer Schöpfung, die dem Menschen zugetan ist und ihn in ihr Zentrum stellt. So findet Herder zum *Begriff des Erhabenschönen* und also zu einem Theorem, das gegen Kants implizite Opposition von empirischer Auffassungsgabe und intelligibler Selbstkonstitution gerichtet ist (und das übrigens auch Zelles Rekonstruktionen einer doppelten Ästhetik der Moderne widerspricht).¹

Es scheint, dass Herder den Erhabenheitsbegriff genuin im theologischen Diskurs platziert und diesen begriffslogischen Ort für so stark hält, dass er ihn als Einspruchsinstanz sogar gegen den ästhetischen Diskurs der Kant'schen dritten Kritik formiert. Dabei ist seine Referenz in Fragen der Erhabenheit durchaus Pseudo-Longinus (vgl. FHA 5, 257), dessen Abhandlung *Περὶ ὑψους* u. a. biblische Textstellen als Beispiele der Erhabenheit zitiert.

Die enge Beziehung zum Bildbegriff, der bei Longin so nicht gegeben ist, resultiert in diesem Kontext mutmaßlich aus einer Herders Denken inhärenten *Bildtheologie*. So scheint es also die vermittelnde Position der Theologie zu sein, die die

1 Vgl. die für Forschung einflussreichen Studien von Carsten Zelle (1995 und 1987). – Herder wäre freilich gegen die These einer doppelten Ästhetik zu exponieren. Er führt Schönheit und Erhabenheit gegen Kant in eine Konvergenz, statt in eine Opposition.

Erhabenheit ans Bild bindet und folglich das Bild intelligibilisiert, freilich ohne dabei eine Kant'sche Trennung von empirischem Zerbrechen der endlichen Bildungskraft und Aufstieg zur reinen Intelligibilität anzustreben.² Vielmehr ist bei Herder, analog zu Hamann,³ ein *inkarnationstheologischer Grundimpuls* zu entdecken, nach dem das endliche Fleisch an sich selbst vom Geist durchwirkt ist und somit das Sinnliche zum Bild einer nicht mehr nur sinnlichen Bestimmung promoviert.

Es entsteht eine gedankliche Position, die sich von den Kontexten der zeitgenössischen Diskurse mehrfach unterscheidet. Gegen einen Kant'schen Dualismus von empirischem Dasein versus Erhebung ins Reich der Zwecke und von schöner Gestalt versus erhabener Intelligibilität bringt Herder eine inkarnationstheologische Vermittlung in Stellung. Gegen die sensualistische Erhabenheitsdebatte (Burke 1989; Mendelssohn⁴) kann Herder ebenso theologisch als auch durch seine mit Leibniz und Baumgarten entworfene geistvermittelte Aisthesis (s. u.) argumentieren. Gegen eine bloß theologische oder bloß ästhetische Anlage der Argumente kann er auch hier von den Komplexitätsvorteilen profitieren, die eine Verankerung der intelligiblen Synthesisformen schon in der Genealogie der Sinnlichkeit zur Verfügung stellt. Es resultiert eine ästhetische Theologie oder eine *theologische Aisthesis*, die offenkundig weder in der Theologie noch in der Ästhetik paradigmabildend sein konnte,⁵ aber im Rückblick eine erhebliche kritische Kraft gewinnt, wenn man sie als eine Form der Integration dessen begreift, was geschichtlich erst in der systemischen Trennung zu reüssieren vermochte.

Die folgenden Ausführungen sollen sondieren, wie plausibel dieses Vorgehen ist. Anhand der Erhabenheitskategorie steht damit zugleich die Frage im Raum,

-
- 2 Vgl. dieses Grundmotiv der Kant'schen Erhabenheitstheorie in: KdU (Analytik des Erhabenen, §§ 23–29).
 - 3 Um den Verweis auf Hamann auf die *Aesthetica in nuce* zu beschränken: »In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseeligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers; – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an. Endlich krönte GOTT die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit durch das Meisterstück des Menschen. Er schuf den Menschen in Göttlicher Gestalt; – zum Bilde GOTTes schuf er ihn. Dieser Rathschluß des Urhebers löst die verwickeltesten Knoten der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung auf. Blinde Heyden haben die Unsichtbarkeit erkannt, die der Mensch mit GOTT gemein hat. Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Äußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einher gehn; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns; –« (Hamann 1999, 197 f.). – Das Zitat liest sich wie eine Versammlung der Kernmotive von Herders Konzept der Schöpfungshieroglyphe. Bild, Inkarnation, Gestalt, Licht und Schema: Das sind die Begriffe, mit denen Herder seine theologische Grundlegung bestreitet.
 - 4 Mendelssohn, Moses: *Über das Erhabene und Naïve in den schönen Wissenschaften* (1758) und *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* (1758), in: Mendelssohn 1986.
 - 5 Herders Theologie hat in der Theologiegeschichte des Protestantismus keine tieferen Spuren hinterlassen. Vgl. dazu stellvertretend nach wie vor: Hirsch 1984, Bd. IV, 208: »Was aber eigentlich das Geheimnis seiner Wirkung gewesen, ist einer auf den bestimmten Begriff drängenden Geschichtsschreibung schwer zu erfassen«.

in welchem Ausmaß Herder theologische Begriffszusammenhänge in aesthetics benutzt. Das impliziert eine Reflexion nicht nur über theologische Erbteile in der Ästhetik, sondern radikaler ein Nachdenken über die ästhetische Basis der Herder'schen Theologie und die theologischen Implikationen seiner ästhetischen Gnoseologie (vgl. zum Begriff Solms 1990).

II.

Wir sind es gewohnt, von einer doppelten Ästhetik der Moderne (vgl. Zelle 1995) zu sprechen und die klare Kant'sche Trennung von Schönheit und Erhabenheit zugrunde zu legen. Das Schöne ist nach den Bestimmungen der *Kritik der Urteilskraft* mit unserer Wahrnehmung kompatibel, so dass der schöne Gegenstand in seiner phänomenalen Präsenz wahrgenommen werden kann. Das Erhabene ist hingegen eine Reaktion der oberen Verstandesvermögen auf die Erfahrung der unmöglichen Wahrnehmung von zu umfänglichen Massen (Mathematisch-Erhabenes, vgl. Kant, KdU, §§25–27) oder zu mächtigen Kräften (Dynamisch-Erhabenes, vgl. Kant, KdU, §§28–29). Wenn das Subjekt die Erfahrung zu machen hat, eine Masse oder eine Kraft nicht mittels der endlichen Apperzeptionsbedingungen in sich abbilden zu können, dann erfährt es zugleich ein Zerschneiden seiner Wahrnehmungsdispositive. In diesem Zerschneiden aber wächst zugleich die Gewissheit des Subjekts, an sich selbst mehr zu sein als die Versammlung dieser endlichen Wahrnehmungsbedingungen. Aus einem sowohl metaphysischen wie moralischen Trotz heraus konstituiert sich deshalb das Subjekt gegen seine endliche Verfassung, indem es sich als ein Mitglied im intelligiblen Reich der Zwecke versteht. Es erhebt sich quasi in sich selbst von seiner zerschneidenden empirischen Existenz hin zu seiner intelligiblen Erhabenheit ist bei Kant der Name für dieses sich in sich Erheben und also keine Bezeichnung für mögliche erhabene Gegenstände. Somit tritt eine scharfe Opposition zum Begriff des schönen Gegenstandes auf, denn dieser ist in der Tat auch immer etwas empirisch Wahrnehmbares. In der Logik dieser Definitionsvorkehrungen liegt, dass die Erhabenheit durch einen ikonoklastischen Impuls gekennzeichnet ist, während das Schöne eine ikonodule Tendenz besitzt.⁶

Herders Überlegungen zum Erhabenen unterlaufen diese argumentative Matrix. In seiner späten ästhetischen Programmschrift *Kalligone* (1800) wirft Herder Kant vor, sein Erhabenheitsbegriff gehe von einem voraufklärerischen, geradezu archaisch-mythischen Weltbild aus, in dem die Größe und die Macht der Welt etwas Feindliches sei. Eine aufgeklärte Theologie könne aber gerade in diesen Phänomenen die Größe und die Macht eines menschenfreundlichen Gottes erkennen, auf die mit Angst zu reagieren falsch sei (FHA 8, 867). Dieses Argument überrascht in einer ästhetiktheoretischen Abhandlung durchaus. Herder argumentiert selten

6 Vgl. Herders Widerspruch gegen diesen impliziten Ikonoklasmus, wenn er betont, dass das Erhabene gegenstandsgebunden (also sinnenauffassend und folglich auch bildfähig) sein muss: »Enthalten kann das Erhabene eben so wenig in einer Form sein, als das Schöne; beide werden an Gegenständen empfunden« (FHA 8, 875).

explizit theologisch, wenn er sich auf den Gebieten des philosophischen Diskurses bewegt. Aber gegen Kants Erhabenheitsbegriff ergeht der harte und disqualifizierende Einwand, dass sein Naturbegriff die Welt als eine feindliche, unverständene Macht begreife und nicht eingesehen habe, dass sie als Schöpfung verstanden gerade in ihrer Größe und Macht schön sei. Wollte man dieses Argument für einen Moment innerhalb von Kants Begriffsvorkehrungen belassen, so ließe sich vielleicht formulieren, dass Herder die Überlegungen zur Zweckmäßigkeit der Natur, die bei Kant im Bereich des Schönen angesiedelt sind, auch und gerade auf die Erhabenheit anwendet. Im Kern der Sache bestreitet er damit die prinzipielle Unterscheidung zwischen Schönheit und Erhabenheit – eine Operation, die sich unmittelbar terminologisch in dem Kompositum des »Erhaben-Schönen« (ebd., 899) niederschlägt.

Das Irritierende einer explizit theologischen Argumentation gibt freilich Anlass, die Genese des Einwands in Herders Theologie selbst zu untersuchen. Herder zitiert in der *Ältesten Urkunde* Longin⁷ und scheint sich zunächst einem vorerst rhetorischen Begriff des Erhabenen anzuschließen. Genau betrachtet ist es aber ein theologisches Kernargument, das schon in der *Ältesten Urkunde*, also deutlich vor Kants *Kritik der Urteilskraft*, eine ganz andere Option zu wählen notwendig macht, als sie später Kant wählen wird. Das *theologische* Skandalon an Kants Erhabenheitsbegriff besteht ja zweifelsohne darin, dass die Geste des Sicherhebens vollkommen transzendenzlos gedacht wird. Sie geschieht im Innenraum des Subjekts und führt zu einer Autonomie des Menschlichen gegen die Erfahrung seiner Gebrechlichkeit. Genau dort also, wo die Theologie genuin ihre Stärke sucht und findet, indem sie aus der zerbrechenden Endlichkeit des Menschen dessen Bezug zu Gott plausibel zu machen versucht, instituiert Kant die transzendente Erfahrung einer Selbstkonstitution des Menschen aus seiner irreduziblen Zweckmäßigkeit als Vernunftwesen. Man spürt quasi noch die Topik des alten theologischen Kernarguments, die bei Kant in Anspruch genommen wird, um eine ganz untheologische Schlussfolgerung zu ziehen.

Diese bei Kant vollzogene Enteignung des theologischen Gehalts liegt Herder von vornherein fern: sie impliziert einen philosophischen Dualismus, dem Herders Holismus später explizit, aber in der Sache schon vor der *Kritik der Urteilskraft* widerspricht. Aber Herders gleichwohl sehr säkular gewordene Theologie hat ihrerseits kein Interesse daran, alte Theologeme wieder in Anschlag zu bringen. Sein Grundimpuls unterwandert vielmehr sowohl die alte theologische Argumentationsfigur als auch Kants antitheologische Ästhetik. Herder setzt das Intelligible nämlich nicht erst am Ende einer Bewegung des empirischen Zerbrechens an, sondern vielmehr schon ganz am Anfang des Prozesses.

In seiner ästhetischen Gnoseologie entwickelt er den Gedanken, dass zwischen den fünf Sinnen unbewusste Urteilshandlungen und Schlussfolgerungen stattfinden. So sagt Herder in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*: »Wir sind voll

7 »Longin bewunderte das ›Gott sprach und es ward!‹ aber warum hat Gott nicht immer für Longin so erhaben gesprochen? Warum nicht die ganze Schöpfung mit Einem Gedanken?« (FHA 5, 257).

solcher Verknüpfungen der verschiedensten Sinne« (FHA 1, 744) und diese Verknüpfungen machen, dass »jeder Sinn sprachfähig« (ebd., 747) werde. Im *Vierten Wäldchen* wird die Bildung des ersten Urteils mit der Wiederholung der gleichen Empfindungen identifiziert (FHA 2, 274) und die gesamte Tätigkeit des sinnlichen Apparates wird in Begriffen der Logik beschrieben: »Wenn man bedenkt, wie viel geheime Verbindungen und Trennungen, Urteile und Schlüsse ein werdender Mensch machen muß, um nur die ersten Ideen von Körper außer sich, von Figur, Gestalt, Größe, Entfernung in sich zu lagern: so muß man erstaunen« (ebd., 275; vgl. auch 290). In *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* wird dieser Prozess als gegenseitiges Borgen, aber auch als Entzifferung gedacht:

Das Gesicht borgt vom Gefühl, und glaubt zu sehen, was es nur fühlte. Gesicht und Gehör entziffern einander wechselseitig: der Geruch scheint der Geist des Geschmacks, oder ist ihm wenigstens ein naher Bruder. Aus dem Allen webt und würt nun die Seele sich ihr Kleid, ihr sinnliches Universum. (FHA 4, 349 f.)

Der Gesichtssinn borgt sich vom Tastsinn die Erfahrung der Dreidimensionalität und Widerständigkeit der Welt, so dass erst infolge dieser Übertragung das Gesehene als dreidimensionale Welt rekonstruiert wird. Dieser Vorgang des Borgens und des Übertragens wird von Herder also an vielen Stellen als Urteilshandlung und Schlussfolgerung bezeichnet, als eine intelligible Tätigkeit zu einem Zeitpunkt, an dem in der Genese der Subjektivität von Urteilshandlungen im Sinne vollentwickelter Sprachlichkeit noch nicht die Rede sein kann. Es handelt sich also um eine Form des Geistes, die ganz in der Tiefe des *fundus animae* verankert ist (zum *fundus animae* vgl. Adler 1988). Ohne eine solche Intelligibilität würde sich die Sinnlichkeit des Menschen erst gar nicht in ihrer vollen Struktur ausfalten können. Es geht hier also um ein Zugleich von sinnlicher Opazität und logosähnlicher Formation. Ohne lichtendes Wort bliebe das Sinnliche in sich verschlossen, ohne Sinnlichkeit würde sich der Logos quasi substanzlos verflüchtigen. Herders Gedankenfigur besteht deshalb darin, Logos und Sinnlichkeit erst gar nicht zu trennen, sondern beide Aspekte als ursprünglich vermittelt anzusetzen. Es resultiert notwendig ein metaphorisches Sprechen, da es darum geht, Trennung und Identität zugleich zu denken: Ein erster initiiertender Lichtstrahl im dunklen Gefüge der Sinne ist vonnöten, um denjenigen Prozess anzustoßen und durchzuführen, der die Sinne überhaupt erst zu einem funktionierenden *sensorium commune* ausbildet. In Herders Sprachphilosophie wird diese initiale Ausrichtung der Sinnlichkeit als Wort⁸ bezeichnet, als Sprachlichkeit des sensuellen Gefüges, als Anlage der Sinne hin zu

8 »Die Seele, die im Gedränge solcher zusammenströmenden Empfindungen und in der Bedürfnis war, ein Wort zu schaffen, griff und bekam vielleicht das Wort eines nachbarlichen Sinnes, dessen Gefühl mit diesem zusammenfloß, – so wurden für alle und selbst für den kältesten Sinn Worte« (FHA 1, 745). In diesem Zitat kann der Terminus »Wort« noch nicht die ausgesprochene Artikulation meinen. Es geht vielmehr um die jeweilige Gestalt einer sinnlichen Formation, die freilich in ihrer logifizierten Form auf ihr späteres Telos, das Wort in der Sprache, ausgerichtet ist. Auch das »Merkwort« der Sprachursprungsschrift ist durchaus noch nicht das Wort im linguistischen Sinne, sondern eher ein Merkmal, ein Festhalten einer Eigenschaft.

der Sprache, die sie werden sollen, indem schon in ihrem initiierenden Moment die Sprachlichkeit in ihnen steuernd vorhanden ist.

Zu dieser Argumentation, die das Intelligible nicht an das Ende eines vorangehenden empirischen Prozesses setzt, sondern es vielmehr als zu entwickelnden Keim schon dort wirken lässt, wo von einem expliziten Denken noch nicht die Rede sein kann, gibt es bei Herder eine theologische Analogie – und vielleicht handelt es sich hier um mehr als um eine Analogie, nämlich um die ontologische Herleitung dessen, was in der sensualistischen Gnoseologie nur als Bedingungsverhältnis behauptet und in Anspruch genommen wird. Denn: Herders monistische Grundannahme, dass Sinnlichkeit und Intelligibles ursprünglich vermittelt sind, lässt dennoch die Frage unbeantwortet, wie das Konstituiertwordensein dieser genuinen Vermittlung zu denken sei. Genau hier ist der Einsatz der Theologie zu entdecken.

Der Sache nach findet sich hier eine Unterscheidung, die an die Spätphilosophie Schellings erinnert. Dort wird das *Was-Sein* vom ontologisch ermöglichenden *Daß-Sein* unterschieden. Schelling entwickelt die Erkenntnis, dass sich das Wissen in seiner inneren Form zu theoretisieren vermag, während es aber seine eigene Begründung nicht in seiner Verfügbarkeit haben kann. Es müsste dazu aus einem Jenseits seiner selbst Sein-setzend auf sich zukommen und sich quasi selbst einsetzen, wobei es als dieses Setzende nicht schon es selbst sein kann. Diese Paradoxie ist nicht mehr hintergebar, das *Was-Sein* ist durch ein vorgängiges und ungreifbares *Daß* instituiert. Schelling entwickelt seine Philosophie der Offenbarung aus dieser grundlegenden ontologischen Reflexion der epistemologischen Binnenbedingungen. Man kann behaupten, dass diese Struktur als Differenz zwischen philosophischem Wissen und theologischer Setzung reformulierbar ist. Herders Sprachphilosophie ist zur Gänze theologieabstinert, aber sie kann es an diesem einen Punkt, an dem die gesamte Formation der Sinnlichkeit auf das ›Wort‹ hin ausgerichtet ist, nicht sein – hier ist eine ontologische Investition vorhanden, die Herder dann auch an etlichen Stellen zur Irritation vieler seiner Leser theologisch formuliert. Die alte Frage nach den theologischen Erbteilen seiner Sprachphilosophie lässt sich aber mit Schelling recht gut verstehen (vgl. Schulz 1975).

III.

Gott denkt ohne Worte, ohne Symbole, ohne Reihen, ohne Bilder, ohne alle Außenwerke der Vorstellung; wir? – schwacher Mensch, schreibe hinzu, wie denkst du? In diesem Verstande ist Alles in der Bibel durchaus Menschlich. Gedanke, und Wort, und Reihe und Art der Vorstellung alles Menschlich. Von einer Menschlichen Seele wurde jeder geschriebne Gedanke hervorgedacht, und da wir nicht anders, als durch Worte von Jugend auf denken lernen so kam er gleich in seiner Menschlichen Symbolischen Gestalt zur Welt, mit dem Worte, das ihn ausdrückte. Er war aus der Kette voriger Gedanken, nach der Denkart seines Schriftstellers, und aus dem Schatze seiner Bildung. So wurde also sein verfaßtes oder geschriebnes Werk ein Abdruck seines Urhebers, seines Orts, seiner Zeit, seiner Nation, seiner Sprache; und die ganze

Auslegungsart desselben sei also Menschlich. Der Geist lese, als wenn Gott spricht, denn von ihm rührt ja die ursprüngliche Abstammung der Tradition: aber der Ausleger vergesse, daß Gott es sei, der da spreche. An ihn, als einen Menschen, und von einem Menschen, und in einer Menschlichen Sprache kommt das Wort: und so lange wir keine Göttliche Grammatik, Logik, und Metaphysik haben; so lange wollen wir also auch Menschlich auslegen. (FHA 5, 29)

Akkommodation oder auch »Herablassung« (ebd., 36), die Angleichung der göttlichen Sprache an die *conditio humana*, ist die semiotische Seite der Inkarnation. Gott spricht eine menschliche Sprache, indem er Mensch wird und in dieser »Symbolischen Gestalt« erscheint. Sein Auftreten ist also nicht das Ertönen einer fremden Sprache der Göttlichkeit. Hier würde Herders Argument aus der Sprachursprungsschrift gelten, dass das Gelingen eines göttlichen Unterrichts beim Unterrichteten mit der Verständnisfähigkeit schon den impliziten Besitz des Wissens voraussetze (vgl. FHA 1, 727). Genau genommen spricht Gott überhaupt nicht in dem Sinne, dass er als Inkarnierter den Menschen eine verbale Botschaft mitzuteilen hätte. Herders Formulierung ist vielmehr, dass er »in seiner Menschlichen Symbolischen Gestalt zur Welt kam« (s. o.).

Diese symbolische Gestalt ist aber in der *Ältesten Urkunde* ganz genau bestimmt; ihrer Hermeneutik ist das Grundlagenwerk von Herders Theologie gewidmet. Das Vorbild Gottes (FHA 5, 257 u. ö.) äußert sich nicht in artikulierten Vorschriften, sondern in »Einem sinnlichen Bild«, in »Einer Heiligen Hieroglyphe«⁹ – und diese Form ist es, die überhaupt erst die Bildung der menschlichen Rationalität anstößt und begleitet; Sprechakte und Gedächtnisinhalte folgen dann erst. Die Gottheit erscheint als »Gestalt im Bilde« (ebd., 230) und entsprechend ist die »Lehrmethode Gottes« (ebd., 248) nichts anderes als das Sichtbarwerden von Bild, Ordnung und Folge (ebd.) zuerst in der Regel des Tagesablaufs, dann in dem diesen Tagesablauf memorierenden Gedächtnislied und schließlich in der Schematisierung des Liedes als Hieroglyphe gemäß dem Grundriss des morgenländischen Nomadenzeltes, das mit seinen sieben Pfählen die siebengliedrige Struktur des zum symbolischen Menschen gewordenen Gottes abbildet:

»Mensch, Bild Gottes! und selbst das sichtbare Nachbild und Hieroglyphe der Schöpfung.«

Woher nahm Gott das *Bild*, die *Figur und Proportion*, aus der wir so viel entwickelt und aus der wir unter allen alten Völkern und Sprachen noch *Viel zu beweisen* gedenken! was ist in der ganzen Schöpfung Himmels und der Erde, das diesem *abgetrennten Vieleck gleicht*? Morgenröte nicht! Himmel und Erde, wie wir sie im Horizont sehen, nicht – was denn? Einzig und allein *Tiere* und *Menschen*. Die *Erdtiere* in unvollkommener, der Mensch allein in vollkommener vollendeter Gestalt – also auch in diesem Betracht, wovon man so viel geschwätzt und gedichtet, *kleine Welt! Inbegriff, Symbol und Abbildung Himmels und der Erde*: selbst im *Zeichen*, das wir betrachtet.

9 Das Zitat zum Schöpfungsbericht ohne angepasste Flexion im Zusammenhang: »Jede Strophe faßte Eine Tagesbegebenheit in sich, und diese bekam wieder nach dem Geist der Orientalischen Einfalt, des Poems, und des Gedächtnisses wegen, eine vorleuchtende augenscheinliche Einheit, und ward gleichsam ein Einziges sinnliches Bild, eine Einige Heilige Hieroglyphe« (FHA 5, 35).

Ich mag's nicht entwickeln. Jeder kennet das Bild der *Sieben* am Menschen, wovon alle Nationen so viel geredet, oder kanns finden [...]

Das Bild in einem *stehenden Menschen anschaulich*, ists bei *den ältesten Völkern* gewesen! [...]

Unleugbare Ähnlichkeit, *die äußere Menschliche Figur – was war zwischen Himmel und Erden für ein Bild*, durch welches so viel konnte gedeutet, abgebildet, eingeprägt werden? – und was dem *Menschen näher, faßlicher, wiederkommender*, als *sein Bild*. Wenn er an ihm nun seinen *ganzen*, so *vielfachen Unterricht* lernte –

Und Gott ihm denselben *eben daran* bekannt zu machen würdigte, die ganze Schöpfung Himmels und der Erden! *sein großes Werk! Religion* und was er von ihm forderte, in *Sein Bild faßte* – welche Würde, o Mensch! Wie vergöttert! Wie sehr auch dein ganzes *Gliederbild* sogar, das *Unbeträchtlichste*, was wir uns zu denken gewohnt sind, *geadelt!* (Ebd., 292 ff.)

Dieser Unterricht besteht in nichts anderem als in der Selbstanschauung des Menschen, darin, dass er sich seine siebenfache Gliederstruktur ins Bild forme und dieses Bild ausdeute. In diesem Sinne kann Herder sagen, dass alles »durchaus Menschlich« (s. o.) sei und man eines direkten Sprechakts Gottes nicht bedürfe. Es handelt sich um eine »*Lehre unter dem Bilde*« (ebd., 295): »Wers nicht begreift, daß Lehre, die erhabenste, tiefste, abstrakteste Lehre *im Bilde unter Bilde* gegeben werden könne, und es doch bei diesem zwiefachen nichts weniger als *Doppelsinn* sei – der ist *keines* Sinnes fähig« (ebd., 296). Die »Figur des Menschen« ist das »Ur- und Proportionsbild der Schöpfung«, »eine völlige Symbole, das heilige *Sechseck*« (ebd., 350) und folglich sind die symbolischen Figuren, »Adam als den Keim zum irdischen, Christum als den Vorgänger zum höhern Leben« (FHA 9, 1, 446), das »*hohe Bild*« Gottes in uns (ebd.).

Die Schöpfungshieroglyphe, selbst ein Bild, gibt also das Bild der menschlichen Rationalität, Intelligibilität und Sprachlichkeit. Sie ist, dialektisch gesprochen, eine Triadentriade, in der zwei einzelne Triaden in der letzten Position wiederum triadisch synthetisiert werden.¹⁰ Als solche ist sie Inbild überhaupt der Denkbewegung, anschaulich gewordene und deshalb im Gedächtnis festgehaltene Figur der Ordnung und Folge, begründende Ur-Kunde aller menschlichen Form.

Gott hat dies nicht als solches mitgeteilt. Seine Lehrmethode bestand darin, die Sonne so oft und so lange auf die menschliche Gestalt scheinen zu lassen, bis sich die Gewohnheit dieses Anblicks im morgenländischen Nationalgesang (Genesis 1) niederschlug und im Schema notiert wurde: eine durchgehend menschliche Pädagogik, *im Bilde unter Bilde*.

Es ist in der Tat der *Lichtstrahl*, der gewissermaßen als der *Fingerzeig Gottes* auf die am Menschen zu sehende Struktur interpretiert werden kann. Der Lichtstrahl gibt das Bild, ist aber in den heiligen Texten selbst ein Bild für die Funktion des Bildgebens, ein Metabild gewissermaßen, ein *bildhermeneutisches Bild*:

Welch Wunder Gottes, *ein Lichtstrahl!* wie er uns so weit außer uns selbst, bis an die Räume und Enden der Schöpfung, und mit welcher Genauigkeit! hinauswirft, oder vielmehr, wie er alle Dinge, Bilder, die ganze Gestalt der Schöpfung *auf Einmal*

10 Vgl. zu dieser Dimension der Deutung der Schöpfungshieroglyphe: Simon 1998, 91 f.

in unsre Seele sammlet! Welcher unsrer Allwisser, ders begreife, wie Lichtstrahl, Bild, Bild in der Seele und dies Bild Idee, Gedanke, mit dem er doch so nichts gemein hat! und dieser Gedanke Licht, Heiterkeit, Wärme, Tätigkeit, Entschluß, Wonnegefühl im Herzen, Strom der Göttlichkeit und Schöpferkraft durch die ganze Natur werde? Ein Lichtstrahl [...] (FHA 5, 208)

Es wird aus diesen Gedankengängen, die Inkarnation und Akkommodation radikal bildtheologisch denken, deutlich, dass Herder den lichtenden Grund der Rationalität als Selbstverhältnis des Bildes konzipiert. Denn dass man den Lichtstrahl der Morgenröte und die Gliedergestalt des Menschen sieht, macht noch kein Bild. Vielmehr stellt sich die Frage: »Aber auch nun *Bild als Bild* zu zeichnen – welche *Kunst! wie* kam der Mensch auf den *Gedanken? wann?* wie *versuchte* ers? bei welchen *Bildern* zuerst? Wie *gelangs?* wie wards *erhalten?*« (ebd., 276). Die Antwort führt wiederum aufs Bild zurück: es war »der erste *Schriftversuch* Gottes mit den Menschen, die *Hieroglyphe!*« (ebd.). Das evident Tautologische dieser Antwort, die die Frage, wie man von der Sichtbarkeit zum Bild kommt, mit der Sichtbarkeit des Bildes beantwortet, klärt sich in dem Maße, in dem man einsieht, dass die Hieroglyphe ihre Selbstreflexion schon in sich eingebaut hat. Ihre siebte Position ist der Sabbat, das erinnernde Eingedenken des ganzen Prozesses. Zu dieser ganz menschlichen Folge des gegliederten Tagesverlaufs gehört, dass man in der letzten Position Rückschau hält und sich also *im Bild* in ein Selbstverhältnis *zu dem Bild* begibt. Erst ein Bildbewusstseinsakt (Husserl)¹¹ macht aus einer Wahrnehmung ein Bild – und in der Schöpfungshieroglyphe ist dieser aufmerkende Rückbezug auf die vollzogene Struktur selbst schon eingebaut.

Dieser bei Herder zwar zuweilen mitformulierte, aber nie ins Zentrum gestellte Gedanke begründet die Bildwerdung der Wahrnehmung und damit überhaupt die Genesis der Subjektformierung. Die Schöpfungshieroglyphe ist als Gedächtnisbild per se ein solches Bild, das als es selbst gewusst ist und deshalb in das Vielfache der Wahrnehmung Ordnung, Plan und Folge zu bringen vermag.¹²

Ganz parallel zu seiner ästhetischen Gnoseologie versenkt Herder den geistigen Impuls – den anfänglichen intelligiblen Anstoß – in die Ursprungskonstellation, indem er als Agens dieser quasi pneumatischen Investition zwar die *menschlich* gerichtete, aber doch die *Lehrmethode Gottes* benennt. Der *Trick Gottes*, es so einzurichten, dass der Mensch ganz von selbst darauf kommt und also auch so tun könnte, als gäbe es keinerlei göttliche Mittat, besteht ontologisch darin, dass er *die gesamte Konstellation teleologisch auf dieses paradoxe Ergebnis seiner eigenen Invisibilisierung hin angelegt* hat. In seiner Theologie (Daß-Sein) kann Herder diese Lehrmethode Gottes ausdrücklich benennen, während er in seiner Gnoseologie (Was-Sein)

11 Vgl. hierzu die einleitenden Kapitel aus: Husserl 2006, 19 u. ö.

12 Dass die Schöpfungshieroglyphe in der siebten Position ihre eigene erinnernde Reflexion in sich darstellt, bringt schlussendlich die Tatsache zum Ausdruck, dass das Gedächtnis als solches als Modus der Reflexion des Bewusstseins verstanden werden kann. Wenn Herder die Schöpfungshieroglyphe als Triadentriade konzipiert und sie am Ende metareflexiv in sich selbst einfaltet, dann wird hier ein Bildzusammenhang entwickelt, der das Bild als Metabild denkt. – Vgl. zum Zusammenhang von Bewusstseinstheorie und Gedächtnis den ›Ersten Teil‹ in: Simon 1998.

an diesem Punkt blind bleiben muss. Der Mensch ist zur Sprache angelegt und die Sprachförmigkeit bildet sich schon in den präkognitiven Urteilshandlungen des *fundus animae*. Warum dies aber so ist, entzieht sich in diesem Erkenntnisdispositiv der Beobachtbarkeit, während es theologisch formulierbar ist.

Aus allem erhellt, dass Herder substantiell auf das Bild (als in sich selbstreflexives) angewiesen ist. Die Gestalthaftigkeit der Hieroglyphe muss im Gliederbau des Menschen tatsächlich erscheinen und vorhanden sein; sie muss als diese Sichtbarkeit gewusst und aufbewahrt werden. Der Name dafür ist: ›Bild‹ (auch: Prototyp, Typus; als Verfahren: Metaschematisieren¹³). ›Sprache‹ wäre hier schon zu viel, ›Wahrnehmung‹ zu unbestimmt, aber ›Bild‹ ist der Name für eine menschliche Tätigkeit, die noch vorsemiotisch ist – Bilder sind keine Zeichen –, aber den Anschluss an die Sphäre der Zeichen jederzeit herstellen kann. Denn Herder überführt de facto selbst schon das Bild des Menschen in eine diagrammatische Schematisierung. Die Schöpfungshieroglyphe in ihren verschiedenen graphischen Darbietung ist auf dem Weg vom Bild zum Zeichen, indem sie genau das dazu notwendige diagrammatische Zwischenglied darstellt.¹⁴

In diesem Sinne gibt es also eine theologisch formulierbare Reihe: Der Lichtstrahl Gottes führt zum hermeneutischen Bild der menschlichen Gestalt, diese Gestalt wird symbolisch zum diagrammatischen Schema fortgesetzt, dieses Schema wirkt als logosanaloge Form im Inneren der Sinnlichkeit, so dass sich deren Tätigkeit als Wirken des Wortes darstellt. Diese theologische formulierbare, von Gott ausgehende Reihe (Daß-Sein) kennt ein Nacheinander, so dass hier Ursprung auch als Anfang gedacht ist. Ihr stellt sich erkenntnistheoretisch (Was-Sein) eine andere Formation gegenüber. Hier kann das Denken nur in phänomenologischer Beschreibung davon ausgehen, dass die Tätigkeit der Sinne, sich in gegenseitigen Akten der Übertragung wechselwirkend zu bestimmen, eine Aktivität ist, die logosanalog ist (Schlussfolgerungen, Urteile: s.o.) und am Ende zum Wort führt. In Herders ästhetischer Gnosologie kann keine der theologischen Argumentation analoge Reihenfolge beschreiben werden, sondern nur eine Konstellation, bei der Sinnlichkeit und Logos genuin vermittelt sind. Diese immanente Beschreibung braucht keine Theologie; sie kann keine haben. Insofern lassen sich Herders sensualistische Erkenntnistheorie und seine Sprachphilosophie vollkommen ›theologiefrei‹ lesen. Es ist einzig die Frage danach, woher denn die Logostätigkeit stamme, die in der inneren Opazität des Sinnlichen am Werke ist, welche auf eine Ableitungsreihe führt, die ins Zentrum von Herders Theologie weist.

13 Vgl. ausführlich zum Terminus ›Metaschematisieren‹: Gaier/Simon 2010.

14 Die hier etwas knapp angedeutete These, dass der Weg vom Bild (Lichtstrahl auf Gestalt) zum Zeichen (Wort) über die Diagrammatik (Schöpfungshieroglyphe) läuft, bedürfte einer sehr ausführlichen Debatte – sowohl auf Herder bezogen, als auch grundsätzlicher Art. Sie würde den Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes sprengen. Vgl. vorerst zum Konzept der Diagrammatik: Bauer/Ernst 2010.

IV.

Angesichts dieser Überlegungen wird deutlich, dass bei Herder das Erhabene – und mit ihm: das Intelligible – nicht erst entspringen kann, wenn die Wahrnehmung an zu großen Massen oder zu mächtigen Kräften scheitert. Die Tatsache einer strukturierten Wahrnehmung impliziert immer schon Intelligibilität, als Sprachförmigkeit der Sinne. Entsprechend setzt Kants Theorie aus Herders Sicht zu spät an. Die künstliche Unterscheidung von Aisthesis und Logik hat immer schon zur Voraussetzung, dass Wahrnehmung und logische Formation aufeinander ausgerichtet sind; man kann sie nur unterscheiden, weil sie ihren inneren Konvergenzpunkt haben. Entsprechend kann es keine sinnensfreie Intelligibilität geben, wenn diese von Anfang an in die Sinne versenkt ist und also immer schon sensuell formiert auftritt, und es kann eine subjektinterne Erhebung in ein reines Reich der Zwecke geben, wenn das ganze Gefüge des Subjekts immer schon eine Vermitteltheit von Sensualität und Intelligibilität ist.

Die Konsequenz liegt auf der Hand: Bei Herder fällt die Unterscheidung von schön und erhaben in den Immanenzraum, den er *Bild* nennt. Er spricht von erhabenen Bildern (FHA 5, 202) und beschreibt die Schöpfungshieroglyphe selbst in einer Rhetorik des Erhabenen:

[...] wollet ihr ein höchstes Vorbild, älter als *Homer*, *Sophokles* und *Fingal*, mehr als *Tropus* von göttlicher Natur, himmlischen Ursprungs, Inbegriffs aller schönen, gesammelten und idealisierten Schöpfung, voll Kraft und stiller Bewegung, bis zum letzten, höchsten, bleibenden Schönheitsbilde sehen – wenn das Samenkorn nicht zu fein, zu verhüllt, oder zu verhüllend ist: Schauet an dies göttliche heilige Eins und Sieben! den Ursprung von Allem, was ist! und es wird überall andre Philosophie und Meisterstücke geben! (Ebd., 300 f.)

Die Begriffe Erhabenheit und Bild gehen also, anders als später bei Kant, in Herders theologischer Argumentation eine enge Bindung ein. Die Schöpfungshieroglyphe muss aus den ausgeführten Gründen Bild sein, ist aber, als Ursprung aller Rationalität, auch erhaben. In der Folge nennt Herder dann auch die hebräische Poesie eine erhabene Bilderrede (ebd., 979).

In seinem Buch *Vom Geist der Ebräischen Poesie* entwickelt Herder den interessanten Gedanken, die Unterscheidung von schön und erhaben über den Parallelismus von Erde und Himmel zu schematisieren:

Die Morgenländer paaren also auch Himmel und Erde. Von jenem holt ihre Poesie Erhabenheit, Umfang, Licht, Kräfte, so wie unsre Seele schon den Eindruck des Erhabnen bekommt, wenn wir die Augen gen Himmel richten. Die Erde wird des Himmels Braut; das Werkzeug und der Schauplatz seiner Wirkungen; nur nicht sein ewiger Schauplatz. Auch im Bau des Menschen vereinen sich Himmel und Erde; aus dieser ist sein Leib, von jenem weht sein lebendiger Atem. [...] Alles Erhabne will etwas Unendliches und Unermeßliches, kurz Himmels-Höhe, so wie alles Schöne und Wahre bestimmte Schranken will, das ist Erde. (Ebd., 709 f.)

Es handelt sich hier um eines der präzisen Denkbilder¹⁵ Herders. Denn die Differenz schön versus erhaben wird zunächst in den Rahmen eines Bildes gestellt: Schon dies markiert eine theoretische Position. Darüber hinausgehend zeigt sich aber, dass der Himmel, das Erhabene, das Licht und der Geist durch eine kosmologische Verfugung unlösbar an die Materie, die Erde, das Sinnliche, den *fundus animae* gebunden sind. Erde und Himmel erlangen nur durch ihre gegenseitige analoge Spiegelung jeweils überhaupt ihre Position.

V.

Herders späte Opposition gegen Kants Konzept des Erhabenen wird in der *Kalligone* in eine »Geschichte des Schönen und Erhabenen« (FHA 8, 865 ff.) eingebettet. Herder erzählt eine anthropologisch perspektivierte Geschichte der Erhabenheit, in der die rohe und wilde Erhabenheit, welche die empirische Konstitution des Subjekts in Frage stellt, aus einem Seinszustand resultiert, in dem die unverstandene Welt den Menschen feindlich gegenübersteht. Für den Wilden und den Barbaren, der die Gesetzmäßigkeiten des Kosmos nicht einsehen kann, müssen die Naturkräfte und die Massen der Naturgegenstände als Bedrohung seiner empirischen Existenz erscheinen. Ohne dass Herder es explizit so sagen würde, ist doch der Vorwurf gegen Kant denkbar hart: Kant kann in aestheticis nur ein Barbar sein; er denkt den Menschen als einer feindlichen Umwelt ausgeliefert, weil er sich nicht auf dem Niveau einer aufgeklärten Einsicht in den Zusammenhang der Schöpfung befindet. Seine Grundidee, dass erst die empirische Fassung der endlichen Wahrnehmungsbedingungen zerbrechen müsse, um den Aufstieg in die Intelligibilität zu motivieren, rechnet mit einem anthropologischen Zustand der anachronistischen Rohheit. Gegen diese geschichtlich unreflektierte anthropologische Unterstellung setzt Herder die Erhabenheitserfahrung eines gegenwärtigen Menschen:

Wir kamen zur Vernunft und lernten, daß Finsternis ein Nichts, daß Nacht und Tag ein Zwillingspaar sei, die schöne Folge Einer und derselben harmonischen Regel. Jetzt griffen wir nach den webenden Schatten, und fanden was sie waren. Wir freuen uns, vom Strahl des Tages ermattet, auf den kühlen Abend und die stille Nacht: wir schlafen ruhig. Ein reicher Ersatz jener falschen Erhabenheiten ist, dünkt mich, diese *erhaben-schöne Gedankenklarheit*. Die Nacht begeistert den Weisen, nicht zu Hirnspinnsten, sondern wenn ihn Blut und Herz, Gemüt und Sorge nicht drückt, zum leicht- und hellesten Fluge der Ideen; unter ihrem erhaben-stillen Hemisphär sind seine Kräfte wie in einen stillen Brennpunkt gesammelt. (Ebd., 870)

15 Der Terminus des Denkbildes taucht in Herders inflationärer Bildterminologie mehrfach auf. Mustert man die Schriften zum Alten Testament (Bd. 5 der FHA) durch, dann trifft man auf eine lange Reihe von Bildtermini: Vorbild, Sinnbild, Ebenbild, Denkbild, Urbild, Nachbild, Wahnbild, Götterbild, Naturbild, Gedächtnisbild, Schattenbilder, Zeichenbild, Gedankenbild, Buchstabenbild, Zahlbild, Geheimnisbild, Welturbild, Statuenbilder, Zeitbild etc.

Wäre also Kant auch zur Vernunft gekommen, dann würde er das Dunkel nicht erhabenheitstheoretisch zum Schrecken machen, sondern schlicht erkennen, dass es in der Nacht so schlimm nicht sei und dass sie Teil einer Naturgesetzlichkeit bildete. Herder identifiziert folglich das höchste Erhabene mit der Einsicht in die harmonische Einrichtung der Welt, so dass Erhabenheit und Schönheit konvergieren: »Das erhabenste Selbstgefühl ist nur das Gefühl der Harmonie mit sich und der Regel des Weltalls, mithin das höchste Schöne« (ebd., 873). Dieser Satz ließe sich so auch auf die Schöpfungshieroglyphe anwenden. Gerade dort, wo sich die – mit Hegel zu reden – spekulative Einsicht in die Vernünftigkeit des Wirklichen darstellt, fallen auf dem höchsten Punkt Erhabenheit und Schönheit, Intelligibilität und Bild in eins. Sie tun dies, weil Herders Holismus von Anfang an eine idealistische Investition in die sensualistischen Ausgangsprämissen vorgenommen hat. So ist die resultierende Konvergenz von Erhabenheit und Schönheit das Ergebnis jener anfänglichen Versenkung des lichtangestrahnten und zugleich lichtbringenden Bildes in den *fundus animae*. Diese Ausgangsposition scheint aber in der Tat eine theologische zu sein, so dass an diesem einen Punkt (Daß-Sein) auch Herders ästhetische Gnoseologie theologieimprägniert ist.

Literatur

- Adler, Hans: Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62 (1988): 197–220.
- Bauer, Matthias und Christoph Ernst: *Diagrammatik. Einführung in ein kultur- und medienwissenschaftliches Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript, 2010.
- Burke, Edmund: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1989.
- Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*. II. Band. Hrsg. von Josef Nadler. Wien 1950 [Nachdruck Tübingen: Antiquariat Willi, Wuppertal: Brockhaus, 1999].
- Hirsch, Emanuel: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Münster: Antiquariat Th. Stenderhoff, 1984 [Nachdruck der dritten Auflage aus dem Jahr 1964].
- Husserl, Edmund: *Phantasie und Bildbewußtsein*. Hrsg. von Eduard Marbach. Hamburg: Meiner, 2006.
- Gaier, Ulrich und Ralf Simon (Hg.): *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*. München: Fink, 2010.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Unveränderter Nachdruck 1974 der sechsten Auflage von 1924. Hrsg. von Karl Vorländer. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1974 [KdU].
- Mendelssohn, Moses: *Ästhetische Schriften in Auswahl*. Hrsg. von Otto F. Best. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986.
- Schulz, Walter: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske, 1975.
- Simon, Ralf: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Solms, Friedhelm: *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- Zelle, Carsten: *Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Meiner, 1987.
- Zelle, Carsten: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1995.